

Настоящий Макс Штирнер, встаньте, пожалуйста

Элмо Фейтен

20.05.2020

Оглавление

Краткое содержание	3
Статья	4
Источники	20

Краткое содержание

Эта статья критикует ряд недавних позиций об отношении Макса Штирнера к анархистскому канону. Недавний рост академического внимания к Штирнеру дает возможность новому анализу расчистить заблуждения прошлого, однако некоторые старые ошибки все еще регулярно повторяются, не все важные идеи проникают в нынешнее обсуждение, а некоторые новые прочтения Штирнера даже вводят новые недостатки. Обращаясь конкретно к противоречивому определению анархистского канона в «Чёрном пламени» и к спорам вокруг концепции постанархизма, я показываю теоретические и аргументативные проблемы, присутствующие в различных текстах, как тех, которые определяют Штирнера как часть канона анархизма, так и тех, которые исключают его оттуда. Нынешние трудности в расположении мысли Штирнера восходят к его первоначальной канонизации как анархиста, марксистами с одной стороны и индивидуалистическими анархистами с другой.

Статья

Когда Макс Штирнер опубликовал свою единственную книгу *«Единственный и его собственность»* в 1844 году, почти никто не называл себя анархистом, кроме Прудона и Мозеса Гесса, раннего немецкого социалиста (cf. Zenker 2010: 132). Несмотря на то, что Штирнер никогда не принимал этот ярлык, его работа занимает заметное место в важных научных исследованиях анархизма, начиная с влиятельного исследования Поля Эльцбахера, впервые опубликованного в 1900 году и до сих пор находящегося в печати сегодня, до таких работ, как работа Даниэля Герена 1965-го года. Однако самые важные анархисты никогда не имели дело со Штирнером углублённо; Бакунин вообще никогда не упоминал его, а Кропоткин рассматривал его только вскользь и только после того, как всплеск интереса сделал невозможным игнорирование Штирнера (cf. Laska 1996: 27, 45). Даже Прудон, которого Штирнер непосредственно критиковал, никогда не отвечал и не комментировал работу Штирнера (cf. Laska 1996: 45). Штирнер был впервые идентифицирован как анархист в книге Фридриха Энгельса *«Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии»* — классификация, которая была принята в самых ранних научных исследованиях анархизма: исследованиях Э. В. Ценкера 1895-го года, Эльцбахера 1900-го и Этторе Цокколи 1907-го. Большинство анархистов, указывающих Штирнера как одного из главных влияний, называют индивидуалистическими анархистами; это связано с тем фактом, что работа Штирнера, после того как она была почти забыта, пережила своего рода ренессанс после успеха Ницше с 1890-х годов, поскольку многие считали Штирнера предшественником Ницше (cf. Laska 1996: 33–41).

В последние два десятилетия мысль Штирнера была вовлечена в дискуссии об анархизме в связи с постструктурализмом, в контексте споров о возможности постанархизма, а в последнее время как реакция против очень узкого определения анархизма, предпринятого в труде *«Чёрное пламя: революционная классовая политика анархизма и синдикализма»*. На протяжении всей истории её восприятия мысль Штирнера была неверно истолкована и неправильно обозначена, как сознательно, так и случайно, со злыми намерениями или с помощью мечтательного запутывания. Последние споры дают возможность избавиться от заблуждений прошлого; однако некоторые старые ошибки все еще регулярно повторяются, не все важные идеи проникают в нынешнее обсуждение, а некоторые новые прочтения Штирнера даже вводят новые недостатки. Эта статья объяснит ряд различных заблуждений, которые сыграли роль в современных спорах о связи Штирнера и анархизма, и проследит их связь с историей канонизации Штирнера как анархиста.

Михаэль Шмидт и Люсьен ван дер Уолт утверждают в *«Чёрном пламени»*, что распространённые представления об анархизме включают в себя многих мыслителей, которые на самом деле не были анархистами, и они прослеживают это явление до основополагающего исследования анархизма Эльцбахером, в котором он иденти-

фицировал «семь мудрецов»: Годвин, Штирнер, Прудон, Бакунин, Кропоткин, Такер и Толстой (Schmidt and van der Walt 2009: 35, 39). Кратко описав каждого из этих мыслителей и их «совершенно разные идеи», Шмидт и ван дер Уолт утверждают: «Столкнувшись с такой разнообразной группой мыслителей [...], Эльцбахер оказался в затруднительном положении» (2009: 39). Однако можно утверждать, что позиция Эльцбахера не была столь ужасной, как ее представляют авторы «*Чёрного пламени*»: их описание Штирнера значительно отличается от описания, данного Эльцбахером, в результате чего его «группа мыслителей» гораздо менее «разнообразна», чем их группа.

Шмидт и ван дер Уолт характеризуют позицию Штирнера как «мизантропический буржуазный индивидуализм» (2009: 48). Эльцбахер, напротив, приводит слова Штирнера: «Я тоже люблю людей, не только отдельных людей, но и каждого. Но я люблю их с сознанием эгоизма; я люблю их, потому что любовь делает меня счастливым, я люблю, потому что любовь естественна для меня, потому что она радует меня. Я не знаю «заповеди любви»» (2011: 97). Там, где Шмидт и ван дер Уолт утверждают, что Штирнер «на самом деле не выступал за отмену государства» (2009: 36), Эльцбахер цитирует Штирнера: «Я смертельный враг государства» (2011: 102). Действительно, сам абзац, который цитируют Шмидт и ван дер Уолт, чтобы поставить под сомнение антигосударственность Штирнера, содержит в себе её решительную поддержку. Они цитируют: «Моя цель — не свержение установленного порядка, а мое возвышение над ним» (2009: 36), но они опускают то, что это влечет за собой для Штирнера: «Если я оставляю существующий порядок, он мертв и переходит в распад» (qtd. in Eltzbacher 2011: 110). Цитируя выборочно, Шмидт и ван дер Уолт искажают смысл своих цитат: «моя цель и дело не являются [...] политическими или социальными» звучит совсем по-другому, когда читается в параграфе, призывающем к восстанию вместо революции: «Революция направлена на новые организованности: Восстание ведет к тому, что не нас организуют, а мы организуем сами себя» (qtd. in Eltzbacher 2011: 110). Общее впечатление об отношении Штирнера к государству, природе его эгоизма и роли индивида, которое вытекает из рассказа Эльцбахера, весьма отличается от картины, нарисованной весьма избирательной и поверхностной сводкой Шмидта и ван дер Уолта: понятие «союз эгоистов» даже не упоминается в «*Чёрном пламени*». Отказ Шмидта и ван дер Уолта присудить ярлык «анархист» «столь разнообразной группе мыслителей» может быть обусловлен тем фактом, что их попытка проследить анализ Эльцбахера не воссоздает (или, по-видимому, даже не воспринимает) индивидуальный анализ его семи мудрецов, но вместо этого развивается, по крайней мере, в случае Штирнера, из поверхностного искажения его мысли; их другой вердикт вряд ли удивителен, поскольку он даже не основан на одних и тех же предварительных условиях (2009: 39).

Вопреки концепции Эльцбахера, Шмидт и ван дер Уолт обрисовывают в общих чертах то, что они утверждают, является единственно верной версией анархистского канона, принимая в качестве анархистов только двух из его семи мудрецов — Бакунина и Кропоткина: «Набросок таких фигур, как Годвин, Прудон, Штирнер, Бакунин, Такер, Кропоткин и Толстой ясно демонстрирует, что их нельзя воспринимать как представляющих одну доктрину, если эта доктрина не определена на общем уровне, скрывающем радикальные различия между этими мыслителями» (2009: 41). Кроме

того, они пишут: «Одна из проблем такого подхода заключается в том, что он не дает эффективного определения» (2009: 41). Эффективного для чего? «Хорошим определением является то, которое подчеркивает отличительные особенности данной категории, делает это последовательным образом и способно отличать эту категорию от других, тем самым организуя знания, а также обеспечивая эффективный анализ и исследования» (Schmidt and van der Walt 2009: 43). Проблема здесь заключается в том, что «хорошее определение» в данном случае — это то, что может быть применено только к очень конкретным явлениям, имеющим четко определенные границы и внутреннюю согласованность:

Мы полагаем, что предположительно неисторический и непоследовательный характер анархизма — продукт того, как изучался анархизм, а не что-то, присущее самому анархизму. Используя дедуктивный метод, но уделяя больше внимания при выборе представителей анархизма, мы можем выработать другое, более точное и более полезное понимание анархизма. (Schmidt and van der Walt 2009: 44)

Проблема в том, что обращение к «самому анархизму» идентифицирует анархизм как исторический феномен, но идея о том, что более последовательный и монолитный отчет об анархизме также «более точен» — методологический *трюк*. Принципиальное отличие здесь — отличие между термином, история которого запуталась в истории явления, которое он обозначает, и аналитической категорией, ретроспективно применяемой к некоторому паттерну в наборе данных. Требуя, чтобы у анархизма было четкое определение, слаженность объекта анализа гарантируется простым сокращением объекта до тех пор, пока он не будет соответствовать запросу. Как отмечает Эльцбахер, «Каким образом можно некоторые из них взять за исходный пункт, как анархические учения, не применив ещё к ним понятие анархизма, которое должно быть только определено?» (2011: 6).

Метод уже подразумевает результат, потому что он выбран именно для получения этого результата, и предыдущие определения анархизма отвергаются, потому что их результаты считаются нежелательными: «Если анархисты включают в себя фигуры, отличные от семи мудрецов, [...] тогда анархизм *должен* казаться бессвязным и поэтому не может подвергаться строгому теоретическому допросу» (Schmidt and van der Walt 2009: 43). Решение этой проблемы состоит в том, чтобы найти максимально возможное подмножество этих мыслителей, которое все еще представляет собой связный объект для теоретического анализа. Это похвальная попытка, но проблема остается: нет аналитической причины называть это подмножество анархизмом. Для теоретического анализа учения важно то, какие тексты и люди включены в его канон, но не то, называется ли этот канон анархизмом или, например, анархизмом классовой борьбы или анархо-синдикализмом.

Причиной для того, чтобы называть это анархизмом, является политическая идентификация, вопрос языка, используемого в построении политического движения и чувства принадлежности. Похоже, что аргументативный импульс «*Чёрного пламени*» заключается в том, что исторический анализ анархизма показывает, что он обладает большей теоретической и исторической слаженностью, чем приписывалось ему ранее, что анархизм, оборачивая критику подхода семи мудрецов, является движением

с единой доктриной. Тем не менее, платформистские последствия этого аргумента являются неизбежным результатом теоретических требований, из которых он исходит, которые можно провокационно описать как платформистскую методологию. Габриэль Кун в своем чётком комментарии по этому вопросу отметил, что «у Шмидта и ван дер Уолта есть *причины* выбора того определения анархизма, которое они выбрали», но он предпочитает не строить догадки о том, какими они могут быть (Kuhn 2011). Мне кажется вероятным, что причины относительно ясны: платформистская организация, которая объединяет всех анархистов в рамках общепринятого теоретического каркаса, имеет больше смысла, если точки соприкосновения разных анархистских подходов настолько многочисленны, насколько это возможно, и это может быть достигнуто путём убеждения каждого анархиста занять аналогичную позицию — что может оказаться затруднительным, поскольку большинство анархистов в историческом исследовании уже мертвы — или утверждением, что любой, кто отклоняется слишком далеко от идеологической основы, имеющей главную роль в платформистской организации, не является анархистом. В соответствии с методологическими соображениями Эльцбахера, мы можем отметить здесь, что «*Чёрное пламя*» не столько «вырабатывает другое [...] понимание анархизма», сколько более точно составляет историю того, что считается анархизмом, согласно представлению о нём, предшествующему написанию этой истории (Schmidt and van der Walt 2009: 44).

Несмотря на то, что Шмидт и ван дер Уолт лишь поверхностно рассматривают Штирнера, потому что они не считают его анархистом, они непреклонны в отношении его оппозиции анархизму. По словам Шмидта и ван дер Уолта, Штирнер «задействовал эгоизм против социализма» в дискуссии с Мозесом Хессом и Вильгельмом Вейтлингом (2009: 67). Проблема в том, что социализм, против которого выступал Штирнер, является очень специфической и очень ранней формой социализма, в результате чего нельзя сразу предположить, что его критика применима ко всем возможным формам социализма (cf. Adler 2000: 27–29). Действительно, в своем собственном ответе своим критикам Штирнер ясно дает понять, что он выступает только против какого-либо фиксированного видения будущего, которое превращается в обязанность и долг для индивидов, а не в инструмент для реализации их интересов: «Эгоизм, как Штирнер использует его, не противостоит ни любви, ни мысли; это не враг ни сладкой жизни любви, ни преданности и жертвенности; он не враг близкого тепла, но он также не является врагом ни критики, ни социализма, ни, короче говоря, никакого *реального интереса* [...] не против социалистов, а против священных социалистов» (Stirner 1845). Контраст, который Шмидт и ван дер Уолт проводят, когда они выступают за «кооперацию, а не штирнеровский индивидуализм», может быть правильным для конкретных индивидуалистических искажений Штирнера, но может показаться устойчивым только в том случае, если полностью игнорировать союз эгоистов, форму добровольного объединения Штирнера (2009: 38).

Эгоизм Штирнера — это не призыв индивидов быть менее альтруистичными, а лишь осознание того факта, что кажущееся альтруистическое поведение может быть разделено на мотивирующееся личным интересом или любовью к другому или чувством долга, святой обязанности. Штирнер агитирует только против последней

мотивации поведения, показывая, что долг относится к абстрактной концепции всеобщего блага или универсального интереса, которая существует только как призрак. Далекий от отрицания кооперации, Штирнер вдохновляет человека свободно объединяться в любую группировку, способную продвигать его или ее собственные интересы. Распространенным заблуждением является то, что индивид Штирнера также является абстракцией (Plechanov 2001: 50). Однако Штирнер фокусируется на индивиде, сделанном из плоти и крови, и его интересах, показывая, наоборот, что такие понятия, как класс или общество, не могут иметь интересы, потому что они просто понятия. Однако Штирнер прекрасно осознаёт, что общие интересы людей в сходных экономических условиях, выступая не за конкуренцию, а за кооперацию:

Уничтожить конкуренцию не значит восстановить цеховой строй. Разница следующая: в цехах печение хлеба и т. д. — дело членов цеха; в конкуренции же — это дело какого угодно количества конкурентов-соперников; а в союзе это дело тех, кому нужен печеный хлеб, следовательно, это мое, твое дело и не дело цехового пекаря или пекаря концессионера, а дело всех соединившихся в ассоциацию. (Stirner, 1907)

Плеханов, несмотря на критичное отношение к Штирнеру, на самом деле хвалил его достижения в нападении на буржуазных реформаторов и утопических социалистов, которые считали, что пролетариат может быть освобожден добродетельными действиями имущего класса. Утверждая, что те, кто страдает от нынешних отношений, должны отменить их в своих собственных интересах, Штирнер, по словам Плеханова, «проповедует классовую борьбу» (Plechanov, 2001: 50).

Шмидт и ван дер Уолт не ставят под сомнение, что имеет в виду Штирнер, когда говорит «эгоизм», но они также описывают мысль Штирнера в терминах, которые он отвергает, например, «добродетель» и «право» (Schmidt and van der Walt 2009: 36, 52). Однако из их описаний Бакунина и Кропоткина кажется, что могут быть определенные точки соприкосновения между Штирнером и их «широкой анархистской традицией». Союз эгоистов Штирнера вполне можно охарактеризовать в словах Бакунина как «свободная федерация общих интересов, стремлений и тенденций» (qtd. in Schmidt and van der Walt 2009: 48). Точно так же нет противоречия между мыслью Штирнера и призывом Бакунина к «равенству и коллективному труду — обязательным не по закону, а по силе реалий». Те моменты, в которых Штирнер, кажется, отличается, наиболее очевидно включают отношения между индивидом и обществом и роль морали.

Согласно Шмидту и ван дер Уолту, «основной посылкой всех анархистских аргументов была глубокая и фундаментальная приверженность индивидуальной свободе. Однако для анархистов свобода может существовать и осуществляться только в обществе» (2009: 47). Здесь есть тонкое, но принципиальное отличие от утверждения Рут Кинны о том, что «Кропоткин утверждает, что правильный метод социального исследования — начать «с свободного человека, чтобы достичь свободного общества»» (1995: 267). Вопрос о том, создано ли свободное общество свободными индивидами или наоборот, в некоторой степени может показаться почти неуместным вопросом о курице и яйцах. Однако это также можно рассматривать как вопрос о том, какое

слово подчеркивается в либертарном социализме. Для Штирнера любое добровольное объединение влечет за собой то, что индивид свободен в любое время выйти из союза, тем самым утрачивая любые права и обязанности, которые могли бы быть согласованы в условиях ассоциации. Это право на отделение также упомянуто Шмидтом и ван дер Уолтом, но возможность кажется очень незначительной по сравнению, например, с описанием Бакунина Гереном, и кажется, что этот вариант менее вероятен, поскольку он связан с «анархистским обществом», которое всегда появляется в единственном числе, полностью исключая возможность присоединения или основания другого анархистского общества (Schmidt and van der Walt 2009: 70; cf. Guérin 1967: 33–35).

Шмидт и ван дер Уолт утверждают, что «если индивидуальная свобода была определена как свобода от любого ограничения, анархисты не поддерживали идею индивидуальной свободы», что не противоречит Штирнеру, который рассматривал абсолютную свободу не только как несбыточную мечту и физическую невозможность, но также признал, что любая ассоциация с другими наложит определенные ограничения на индивидуальную свободу, которая будет более чем компенсирована более широким соблюдением интересов (Schmidt and van der Walt 2009: 70). Однако, похоже, существует теоретическая проблема с акцентом, который Шмидт и ван дер Уолт ставят на «легитимные принудительные полномочия», упоминающиеся пять раз, в отличие от возможности покинуть какое-либо конкретное анархистское общество, упомянутой только один раз (Schmidt and van der Walt 2009: 33, 48, 67, 70, 204). Проблема в том, что мгновение принуждения любого индивида по сути составляет конец «свободного соглашения и свободного сотрудничества без ущерба для автономии индивида», как Шмидт и ван дер Уолт цитируют Кропоткина (qtd. in Schmidt and van der Walt 2009: 65). Конечно, должен быть инструмент для предотвращения угрозы функционированию общества со стороны недобросовестных элементов, но единственный способ сделать это, который формально не отменяет статус добровольной ассоциации, — это исключение этих элементов из ассоциации. Если кто-то, кто нарушает соглашения ассоциации, принимает определенное наказание в обмен на возможность остаться частью этой ассоциации, это оставит им свободный выбор оставаться частью общества или нет, но это также будет отличаться от принудительной силы, применяемой к члену ассоциации. Штирнер, однако, не стал бы использовать здесь термин «общество»: «Союз существует для тебя и благодаря тебе; общество же, наоборот, существует и без тебя, а тобою оно пользуется для себя. Короче, общество священо; союз — твоя собственность. Общество пользуется тобою, союзом же пользуешься ты.» (Qtd. Eltzbacher 2011: 105).

Проблема морали неразрывно связана с общей проблемой восприятия Штирнера: часто то, что кажется возражением мысли Штирнера, на самом деле является просто реакцией на конкретные прочтения Штирнера, большинство из которых называют «индивидуалистическими» и большинство из которых изложены людьми, которые также находятся под сильным влиянием Ницше. В результате совершенно неясно, насколько в «мизантропическом буржуазном индивидуализме» Кропоткина содержится действительная критика Штирнера (qtd. in Schmidt and van der Walt 2009: 242). Шмидт и ван дер Уолт утверждают, что «Кропоткин также считал всё более необходимым защищать анархизм от штирнеровских и ницшеанских идей, которые,

по его мнению, послужили рецептом для «рабства и угнетения масс» (2009: 242). Источником, на который они ссылаются, является статья Рут Кинны о взаимопомощи Кропоткина, в которой, однако, не упоминается Штирнер; в упомянутом отрывке говорится о ницшеанском индивидуализме и, более того, цитируется утверждение Кропоткина: «какими бы ни были действия и линия поведения человека, он делает то, что он делает, подчиняясь страстному желанию своей природы [...] Позвольте ему действовать так, как он может посчитать желаемым, человек поступает так, как он поступает, потому что он находит в этом удовольствие или избегает [...] боли» (qtd. in Kinna 1995: 269). Кинна объясняет, что Кропоткин связывает это утверждение о том, что «индивиды являются психологическими эгоистами», с его представлениями об обществе, утверждая, что «то, что доставляет удовольствие человеку, — это сообщество, а то, что приносит боль, причиняет ему вред» (1995: 269).

Кропоткин и Штирнер не разделяли одно и то же мнение о том, что именно доставляет людям удовольствие и боль, но позиция Кропоткина — это именно та позиция, которую занимает Штирнер. Точка отличия Штирнера от Кропоткина состоит в том, что он отвергает любые утверждения о человеческой природе в целом, потому что они неизбежно искажают естественное поведение человека, который обязан реализовать некий «человеческий потенциал», определяемый тем, кто оказывается принятым за специалиста по человеческой природе. Штирнер пишет, что даже обязанность жить по своей природе бессмысленна, потому что это и так происходит в отсутствии обязанностей. Дифференциация Штирнера здесь очень близка к более позднему разграничению, сделанному в психоанализе: Штирнер отвергает любые представления о добре и зле, которые индивид усваивает посредством общественного давления — которые соответствуют супер-эго — потому что они препятствуют выполнению желаний и интересов: ид. Штирнер признает, что индивид может иногда подавлять определенные побуждения и интересы, но только если они ставят под угрозу выполнение других интересов, в результате рационального рассмотрения — достижения эго, — а не потому, что они нарушают какой-то иррационально усвоенный принцип, такой как религия или мораль.

Вполне возможно, что индивидуалистические течения, которые волновали Кропоткина, называют как Ницше, так и Штирнера своим интеллектуальным вдохновением, распространённая комбинация. Однако для анализа мысли Штирнера наряду с анархизмом очень важно не только признать часто смежные восприятия Штирнера и Ницше, но и выявить различия в их реальных работах. Можно утверждать, что тот факт, что возрождение интереса к Штирнеру в 1890-х годах совпало с растущей популярностью произведений Ницше, способствовал более индивидуалистскому пониманию, чем дают основание одни лишь работы Штирнера. возможные связи между работой Штирнера и неиндивидуалистическими формами анархизма затеняются непосредственной связью с ницшеанскими индивидуалистами. Сол Ньюман указывает на разницу между Ницше и Штирнером в своем ответе Бенджамину Фрэнксу. Его аргумент также опровергает идею о том, что мысль Штирнера влечет за собой «замаскированное возвращение» «привилегированных меньшинств» (Schmidt and van der Walt 2009: 47):

Хотя это социальное измерение эгоизма, возможно, недостаточно разработано и развито — Штирнер делает определенные ссылки на возможность «союза эгоистов», — оно ни в коем случае не исключается в его рассказе. Также нет предполагаемой иерархии в мышлении Штирнера, между освобожденным эго и другими, как предполагает Фрэнкс. Для Штирнера возможности радикальной свободы, предлагаемые эгоизмом и «собственностью», могут быть поняты кем угодно; здесь нет ницшеанской сентиментальности для аристократии. (Newman 2011a: 160)

Тот факт, что Штирнер не имеет позитивного социального представления помимо идеи добровольной ассоциации, неразрывно связан со всей его критической позицией: на вопрос о том, как именно осведомлённые эгоисты будут сотрудничать, нельзя заранее ответить, если это будет результатом и выражением интересов уникальных индивидов, осуществляющих это. Это так, потому что, согласно Штирнеру, любое общее изложение человеческих интересов, или добра и зла, помешает людям следовать их собственным интересам и побудит их вместо этого стремиться к какому-то идеалу, критика, которая также включает любую конкретную форму социальной организации, которая считается оптимальной. Если существует такая вещь, как общая человеческая природа, она также нашла бы свое выражение в развитии индивидуальной природы каждого человека, но им не нужно было бы иметь доступ к какому-либо лингвистическому представлению о ней. Напротив, любая идея человеческой природы, которую человек уважает в достаточной степени, чтобы пожертвовать своими собственными интересами, фактически препятствует реализации его естественных интересов.

Таким образом, моё возражение против того, как *«Чёрное пламя»* изображает Штирнера, заключается не в том, что он не считается анархистом и, следовательно, не рассматривается в книге об анархизме, а наоборот, что даже если он не считается анархистом и его мысль не рассматривается подробно, его исключение из анархизма категорически заявлено, и это исключение основано на небольшом количестве заблуждений, которые легко опровергаются и которые, по крайней мере, частично являются вторичными. Кажется, что, вопреки вердикту Шмидта и ван дер Уолта, существуют потенциальные точки соприкосновения между работой Штирнера и работой более классических анархистов — независимо от того, считается ли сам Штирнер анархистом или нет. На эти точки соприкосновения здесь, конечно, только намёкнуто. Принимая во внимание постоянно проблематичные и противоречивые взгляды на мысль Штирнера в целом, вполне приемлемо не называть Штирнера анархистом просто потому, что политические последствия его критики недостаточно ясны, чтобы сравнивать их с политикой анархистов. Чтобы создать анархистский канон, который функционирует как политическая философия, *«Чёрное пламя»* не может идентифицировать Штирнера как анархиста, не прибегая к подробным исследованиям, показывающим, что его работа действительно совместима с анархизмом, которых, возможно, в настоящее время не существует. Тем не менее, существует большой разрыв между отказом от положительной идентификации Штирнера как анархиста из-за трудного положения его восприятия и окончательным размеще-

нием его за пределами анархистского канона, в то же время переписывая старые предрассудки и неправильно истолковывая оценки мысли Штирнера.

Тем не менее, любое исследование отношений между Максом Штирнером и анархизмом затрудняется не только распространением ошибочного понимания, которое имеют некоторые из его противников, но также прочтениями его работ, которые предпринимаются его наиболее активными сторонниками. Сол Ньюман писал о потенциальной полезности мысли Штирнера для радикальной политической философии на протяжении более десяти лет, но то, как он читает Штирнера, порой проблематично. Объяснение заключается в общем импульсе его проекта: он пытается преодолеть ограничения, которые он идентифицирует в классическом анархизме, применяя теории Штирнера и различных французских постструктуралистов, среди которых он включает Фуко, Деррида, Делёза и Лакана. Проблема здесь состоит в том, что он имеет дело со Штирнером не как с анархистом, а как с предшественником постструктурализма, и, таким образом, теоретическая комбинация Штирнера и постструктурализма, которую он разрабатывает, не имеет четкой связи с каким-либо анархистским мыслителем и не является явно антиэтатистской. Описание Штирнера Ньюманом подверглось процессу ревизии, и в настоящее время он считает, что существуют некоторые параллели между Штирнером и анархизмом, особенно в отношении антиэтатизма и добровольной ассоциации, но что Штирнер не вписывается в «анархистскую традицию». Следовательно, «какая-то анархистская политика и этика», полученная из Штирнера, будет «постфундаменталистским анархизмом или [...] *постанархизмом*» (Newman 2011b: 205–206). Это говорит об альтернативном происхождении приставки «пост», что, по-видимому, подразумевает отход от более раннего акцента на постструктурализм и от значения постанархизма как «после анархизма», значения, которое до сих пор больше всего оспаривалось в критических спорах и которое, по крайней мере, хронологически проблематично, если выведено главным образом из мысли Штирнера.

Однако более проблематичным, чем общий статус постанархизма Ньюмана, являются конкретные аспекты восприятия Штирнера, которые искажают и порой противоречат трудам Штирнера. Это не предназначено для того, чтобы опровергнуть достижения Ньюмана по возвращению Штирнера в споры о радикальной политической философии, а просто для того, чтобы поделиться некоторыми важными критическими замечаниями. Штирнера до сих пор не очень много читают, гораздо меньше понимают, поэтому особенно важно указывать на ошибки во взглядах тех немногих, кто публикует свои идеи о нем, потому что большинство читателей вряд ли будут достаточно знакомы со Штирнером, чтобы заметить их без посторонней помощи. В своем описании мысли Штирнера Ньюман часто использует терминологию постструктурализма, что является опасным начинанием: работа Штирнера уже является сознательным восстанием против неясного стиля гегельянской философии и написана гораздо более ясным языком, чем работы его современников, несмотря на ряд слов, которые он использует своеобразным образом, таких как эгоизм, эго или единственное и нечеловеческое или не-человек. Именно этот последний термин отмечает первое неправильное прочтение Ньюманом Штирнера: Ньюман отождествляет критику абстрактных идеалов, лежащих в основе философских и

политических описаний субъекта, Штирнером и теорию интерпелляции Альтюссера и идеологическое определение субъекта.

Рассматривая себя только как один из примеров концепции человека или гражданина, индивиды увлекаются идеологическим содержанием этих концепций уже в своих представлениях о себе. Ньюман ошибается, когда он определяет решение этой проблемы Штирнером как «не-человека», противоположность концепции человека, как «внеидеологическую точку зрения, с которой идеологии можно противостоять» (Newman 2001a: 309). Напротив, Штирнер ясно заявляет, что не-человек — это просто то конкретное, что осуждается, в то время как универсальная сущность человека возвышается. В своей критике философии Бруно Бауэра Штирнер указывает на то, что, поскольку каждый индивид уникален и, следовательно, конкретен, а не универсален, каждый человек на самом деле является нечеловеком, но только для того, чтобы показать внутреннюю несостоятельность философии, которую он критикует. Его решение состоит в том, чтобы просто отказаться от универсальной категории человека как идеала, а вместе с ним и термина «не-человек», и вместо этого обратиться к индивиду как к единственному (также переводимому как «эго»). Ньюман по-прежнему противопоставляет концепции «нечеловек» и «человек», только перевернув иерархию, но Штирнер отменяет всю дихотомию.

Это неверное прочтение логически связано с утверждением Ньюмана о том, что «мы живем в символической и языковой вселенной, и размышление об изначальном состоянии подлинности и непосредственности, или представление того, что подлинное присутствие достижимо за завесами символического порядка или за пределами хватки языка, бесполезно. Нет выхода за пределы языка и символического» (Newman 2011a: 156). Такое мировоззрение делает невозможным интегрировать в него радикальную критику философии Штирнера, которая заключается именно в том, чтобы оставить лингвистическое представление. Вместо того, чтобы выходить за рамки языка, Штирнер сводит его отношение к индивиду от определения к простому указанию на то, что существует до представления, а не к его описанию и, таким образом, интерпелляции. Утверждая, что о реальном индивиде можно говорить, лишь не говоря ничего о нём, не описывая его, Штирнер демонстрирует, как его критика языка создает то, что можно назвать нулевой степенью интерпелляции: «Вы — единственный! Какое содержание мысли здесь, какое содержание предложения? Никакое!» (Stirner 1845). Подобно Альтюссеру, Штирнер анализирует создание либерального гуманистического субъекта в форме лингвистических концепций, анализ, который предполагает теоретическую связь между лингвистическими и политическими концепциями представления и субъекта. В резком разграничении с Альтюссером и в резком контрасте с лакановской точкой зрения о субъекте, которой придерживается Ньюман, Штирнер полагает, что индивид может просто перестать относиться к себе с точки зрения лингвистического представления. Его «единственный» — лишь отсылка на индивида, он указывает ни на означаемое, ни на другие означающие, но на индивида, существующего независимо от языка во плоти. Будучи провозглашенным человеком или гражданином, индивид идентифицируется как часть идеологической системы представительства. В противоположность этому Штирнер изобретает фразу единственного, именно чтобы указать, что любой реально существующий человек не может быть представлен в философии. Единственность в последней фразе, потому

что она не несет никакого мысленного содержания, которое может быть связано с другими фразами. «Нет концептуального развития единственного, с ним нельзя построить философскую систему» (Штирнер, 1845).

Похожие замечания можно сделать и в отношении более позднего прочтения Штирнера Ньюманом, которое он делает параллельно с работой Фуко по этике, но они не усилили бы нашу нынешнюю обеспокоенность: точно так же, как индивидуалисты-сторонники мысли Штирнера в 1890-х годах, Ньюман находится под угрозой искажения Штирнера, одновременно распространяя знание о нём и интерес к нему. Джон Генри Маккей много сделал для популяризации Штирнера, но его восприятие мысли Штирнера подверглось критике. Густав Ландауэр сожалел о том, что Штирнер стал так тесно связан с Маккеем, потому что индивидуализм Маккея скрыл акцент Штирнера на социализации, основанной на интересах людей (Wolf 2003: 4). Точно так же Бернд Ласка утверждает, что Маккей сводит мысль Штирнера к форме «ультралиберализма», и отмечает, что повторное открытие Штирнера в конце девятнадцатого века «под патронажем Ницше» привело к «банализации» Штирнера как «радикального индивидуалиста» (Laska 1996: 59, 41). Хотя анархо-индивидуалисты помогли популяризировать мысль Штирнера, они одновременно также подтолкнули читателей на иногда проблематичное ницшеанское индивидуалистическое прочтение Штирнера — сценарий, который может повторить недавняя популяризация Штирнера Ньюманом в отношении постструктурализма. Это особенно опасно, поскольку Ньюман также дает правильные изложения и оценки некоторых аспектов мысли Штирнера, что очень затрудняет отделение верных интерпретаций от искажений и неправильного прочтения. Подобно индивидуалистическому анархизму до него, постанархизм, похоже, обладает потенциалом как для выявления новых связей между мыслью Штирнера и анархизмом, так и для создания новых препятствий для любого исследования, отождествляя Штирнера с одной конкретной частью анархизма, свойства которого могут затем исказить восприятие Штирнера.

Дискуссия вокруг постанархизма побудила многих критиковать тексты, в которых предполагаемые недостатки анархизма исправляются постанархизмом. В этом контексте использование Штирнера для обсуждения значения анархизма также порой проблематично. В своей критике упрощённого описания, данного классическому анархизму такими постструктуралистами, как Тодд Мэй и Сол Ньюман, Аллан Антлифф ссылается на Эмму Гольдман, Кропоткина и Бакунина, чтобы показать, что анархизм не ограничивается ни эссенциалистским гуманизмом, ни представлением о власти как о полностью негативной и отдельной от субъекта (Antliff 2007). Однако основной акцент его аргумента — мысль Штирнера и его восприятие некоторыми русскими анархистами времён революции 1917 года, такими как Лев Чёрный и братья Гордины. Решающая роль, которую Штирнер играет здесь как анархист, проблематична по двум отдельным причинам: использование Штирнера как образцового анархиста проблематично для аргумента, потому что ни Мэй, ни Ньюман не используют его как такового. Мэй не рассматривает Штирнера подробно, а Ньюман рассматривает Штирнера как отдельного от анархизма — анархизму и Штирнеру в «От Бакунина к Лакану» посвящено по одной главе, а Штирнер используется как протопостструктуралист, «по крайней мере, столь же релевантный для постструктурализма, как и Ницше», ради критики анархизма (Newman 2001b: 9; cf. Choat,

2010: 53). По сути, ответ Антлиффа Мэю и Ньюману не очень силен, если не принять Штирнера как прототипного анархиста, но даже такие исследователи, как Эльцбахер или Герен, которые называют Штирнера анархистом, подчеркивают его отличие от других анархистов, что делает проблематичным его использование в качестве заметителя анархизма в целом. Между прочим, эта проблема также в меньшей степени присутствует в критике отсутствия постанархистской заинтересованности марксизмом Саймона Чоата: его обсуждение отношений между постструктуралистами и «классическими анархистскими мыслителями» ограничивается комментариями Делёза и Деррида о Штирнере — не принимая во внимание тот факт, что постанархисты, которым он отвечает, не считают Штирнера классическим анархистом, проблема заключается в тенденции ненадежности у мыслителей при описании их собственных отношений со Штирнером (Choat 2010: 60–61).

Аргумент Антлиффа актуален только против постанархистского взгляда на классический анархизм, поскольку он показывает, что Штирнер также был классическим анархистом. Это, однако, не высказывается открыто, а скорее предполагается с самого начала, и теплый прием Штирнера в российских анархистских кругах не делает Штирнера автоматически анархистом: описание Пола Аврича не связывает сочинения Гординов со Штирнером; сопоставление цитат Антлиффом даёт ощущение совместимости, но не обязательно генеалогической связи (cf. Avrich 1967: 176–179). Аврич и Антлифф согласны с тем, что «ассоциационный анархизм» Льва Черного сильно вдохновлён Штирнером, но в отличие от Антлиффа, Аврич всегда говорит о «Штирнере и Ницше», обращаясь к индивидуалистам 1917 года (Avrich 1967: 180, 172). Это может быть признаком того, что эта специфическая связь существует только между индивидуалистическим анархизмом и определенным индивидуалистическим прочтением Штирнера, что вновь поднимает вопрос о точной связи между мыслями Штирнера и Ницше.

Вероятно, более проблематичным, чем особенность связи, которая строится между Штирнером и русскими анархистами, является то, как Антлифф с самого начала использует марксистские источники, чтобы определить Штирнера как анархиста. Статья начинается с цитаты из книги Энгельса «*Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии*»: «Наконец, явился Штирнер, пророк современного анархизма» (qtd. in Antliff 2007: 56). Позже Антлифф ссылается на «полемику Маркса и Энгельса против анархистов своего времени, в частности, Бакунина и Макса Штирнера», и сноска далее уточняет это: «Анархистская теория личности подвергается подробной критике в третьей главе [...] «*Немецкой идеологии*»» (Antliff 2007: 59, 65). С этими ссылками мы приходим к началу идентификации Штирнера как анархиста, а также к возникновению значительной части неправильного прочтения Штирнера, оказавшейся особенно стойкой.

Цитата, которая составляет предисловие к статье Антлиффа, взята из описания Энгельсом философских разработок младегегельянства в конце 1830-х и 1840-х годов в Германии. В тексте Энгельса непосредственно за идентификацией Штирнера как анархиста следует: «—Бакунин много от него взял», и это утверждение повторяется позже: «Штирнер оставался любопытным даже после того, как Бакунин смешал его с Прудоном и обозначил смесь «анархизм»» (Engels 1888). Ключевая проблема цитирования Энгельса как авторитета состоит в том, что весь текст «*Людвиг Фейербах и*

конец классической немецкой философии» наполнен идеологическими искажениями, которые были приспособлены для выполнения определенных пропагандистских целей (cf. Arvon 1975). Ясный анализ этого аспекта текста был сделан Генри Арвоном, который указывает на конкретные неточности хронологии событий и объясняет причины, по которым Энгельс использовал в 1880-х годах термин «диалектический материализм», где существовал максимум исторический материализм, но большинство этих деталей здесь не уместны.

Главным является то, что Энгельс намеренно скрывает роль, которую Штирнер сыграл в повороте Маркса от гуманизма Фейербаха (cf. Arvon 2012). Первое упоминание Штирнера Энгельсом в тексте сопровождается параграфом, в котором обобщается его описание движения младогегельянства до Штирнера с акцентом на их идеализме: «идея является здесь первичным, а природа — производным, существующим лишь благодаря тому, что идея снизошла до этого» (Engels 1888). Это уже находится в вопиющем противоречии с мыслью Штирнера, но Энгельс продолжает: «Тогда появилось сочинение Фейербаха «Сущность христианства». Одним ударом рассеяло оно это противоречие, снова и без обиняков провозгласив торжество материализма» (Engels 1888). Это неверно. «Сущность христианства» Фейербаха появилась до «Единственного и его собственности» Штирнера, в котором Штирнер подверг резкой критике гуманизм Фейербаха. Именно это побудило Маркса и Энгельса отвернуться от Фейербаха к развитию их исторического материализма, и это влияние Штирнера — то, что Энгельс пытается скрыть, рисуя совершенно искаженную картину прошлого (cf. Arvon 2012).

Это знание о природе текста, конечно, дает веские основания для скептицизма по поводу того, что Энгельс идентифицирует Штирнера как «пророка современного анархизма» и его утверждения о том, что он оказал сильное влияние на Бакунина (что было истолковано, как компрометирующее обоих авторов из-за их взаимосвязанности) (Engels 1888; cf. Laska 1996: 39; cf. Arvon 2012: 196). Чтобы начать продуктивную дискуссию о Штирнере и его возможной связи с анархизмом, безусловно, важно, чтобы доступные источники были оценены критически. Полагаться на суждение Энгельса, особенно в этом конкретном тексте, проблематично для всех, кто интересуется таким проектом, а не пропагандой. Энгельс, вероятно, был первым, кто идентифицировал Штирнера как анархиста, по крайней мере его утверждение имело очень большое значение в популяризации этой идентификации. Таким образом, вопрос о том, можно ли считать Штирнера частью канона анархизма, руководствовался интересом посторонним и даже враждебным как к мысли Штирнера, так и к анархизму, когда он впервые обсуждался.

Ссылка на главу о Штирнере в «Немецкой идеологии» как на критику «анархистской теории личности» также проблематична (Antliff 2007: 65). Это не только хронологически неточно в отношении Штирнера, который еще не считался анархистом при написании «Немецкой идеологии», но и использование определенного артикля звучит так, как будто работа Штирнера не просто анархистская, а фактически единственная анархистская теория личности. Это, вместе со ссылкой на Маркса и Энгельса, полемизирующих против «анархистов своего времени — в частности, Бакунина и Макса Штирнера», создает впечатление, что Штирнер и Бакунин одинаково анархисты с общей оппозицией Марксу и Энгельсу. Результат аналогичен утверждениям Энгельса

и в равной степени лишен аргументативной основы. Идентификация Штирнера как анархиста, особенно в контексте *«Немецкой идеологии»*, вводящее в заблуждение, можно в равной степени наблюдать в трудах Пола Томаса, который комментирует полемику Маркса против «анархистов» с марксистской точки зрения.

Томас опубликовал исследование об отношениях Маркса со Штирнером, Прудоном и Бакуниным в 1980 году, а его статья о Штирнере и Марксе недавно была опубликована в *«Максе Штирнере»* Ньюмана. Томас идентифицирует Штирнера как анархиста без каких-либо явных аргументов, несмотря на тот факт, что многие из общих характеристик анархизма, которые обрисовывает в общих чертах Томас, совершенно не соответствуют Штирнеру: описание Томасом анархистского понимания отношений между индивидом и обществом идет вразрез со всем сводом идей Штирнера. Его утверждение, что Маркс писал против анархистов, потому что «возникающее революционное движение должно было быть защищено от конкурирующих революционных убеждений», не имеет никакого смысла в отношении Штирнера (Thomas 1980: 9, 15). Мало того, что такой ситуации не было, когда была написана *«Немецкая идеология»*, тот факт, что Маркс не опубликовывал этот труд, делает недействительным эту причину его написания, а также выявляет, что следующее утверждение либо выдаёт желаемое за действительное, либо является выразительным упущением:

Хотя нападение Маркса на Фейербаха в первом разделе *«Немецкой идеологии»* было совершенно справедливо сопоставлено с его более ранним чуть ли не обожанием Фейербаха, редко признавалось, что не кто иной, как Штирнер, побудил Маркса занять эту новую позицию столь публично и драматично. (Thomas, 1980: 140)

Факт остается фактом, что Маркс никогда публично не комментировал Штирнера и не отвечал на критику его работы, которую Штирнер включил в свою книгу, деталь, которая не мешает Томасу называть частное разглагольствование и публичное неизменное молчание Маркса «бросанием перчатки» (Thomas 2011: 138). Томас отстаивает позицию, занятую Марксом в *«Немецкой идеологии»* даже сегодня, повторяя критику Штирнера, которую последний совершенно опроверг в своем ответе своим критикам 1845-го года. Томас утверждает, что «это Штирнера является не «материальным индивидом», а «категорией, построенной на гегельянском методе»» (Thomas 2011: 128), на что Штирнер подробно ответил:

То, что говорит Штирнер, — это слово, мысль, концепция; то, что он имеет в виду — ни слово, ни мысль, ни концепция. То, что он говорит, не является значением, и то, что он имеет в виду, не может быть сказано. [...] Поскольку вы являетесь содержанием единственного, нельзя больше ничего придумать о конкретном содержании единственного, то есть концептуальном содержании [...] Только когда о вас ничего не говорят и вас просто называют, вы распознаны собой. Как только что-то говорится о вас, вы распознаёте только как это что-то (человек, дух, христианин и т. д.). Но единственный ничего не говорит, потому что это просто наименование: оно говорит только о том, что вы — это вы, и ничто иное, кроме

вас, что вы — единственный вы, а точнее, ваше Я. [...] Вы — единственный! Какое содержание мысли здесь, какое содержание предложения? Никакое! Тот, кто хочет вывести точное мысленное содержание Единственного, как если бы оно было понятием, тот, кто думает, что слово «единственный» говорит что-то о вас, показывает, что он верит фразам, потому что он не распознаёт фразы как фразы, а также показывает, что он ищет конкретное содержание в фразах. (Stirner 1845)

Штирнеровскую критику философии нельзя подробно объяснить здесь, но он стремится превратить язык обратно в инструмент, а не в то, что предписывает цели и обязанности для человека, и он делает это, отвергая термины, которые несут концептуальное содержание в пользу пустого термина, имеющего только ссылочную функцию, таким образом, указывая на человека из плоти и крови, не делая никаких заявлений или утверждений о нём. По крайней мере, кажется, что любое исследование возможных точек соприкосновения Штирнера с анархизмом может быть плодотворным, только если каждый существующий вердикт о Штирнере критически сравнивается с его реальными работами, и если различие между Штирнером и его восприятием всегда ясно.

Шмидт и ван дер Уолт могут принимать собственное понимание того, что на самом деле такое анархизм, если хотят, и если они исключают Штирнера из «широкой анархистской традиции», это не неоправданно (2009: 9). Однако совершенно бесполезно отказываться от любого взаимодействия с мыслью Штирнера, но в то же время заявлять о его несовместимости с теорией анархизма. Любое такое утверждение обязательно будет вредным для серьезного сравнения Штирнера и таких мыслителей, как Бакунин и Кропоткин, если оно исходит из неосведомленного и не заинтересованного взгляда на мысль Штирнера. Постоянство предрассудков и неправильных представлений о Штирнере может, по крайней мере, частично быть связано с его присвоением индивидуалистами с 1890-х годов и смешением или сочетанием мыслей Штирнера с идеями Ницше, по-видимому, сопровождавшему это. В противоположность «Чёрному пламени», восприятие Штирнера Солом Ньюманом стоит в довольно неопределённой позиции по отношению к его потенциальному анархизму. С одной стороны, из тех мыслителей, которых Ньюман использует для построения своего постанархизма, Штирнер, безусловно, самый анархистский; с другой стороны, Штирнер явно противопоставлен предполагаемому эссенциалистскому гуманизму классического анархизма, который, как говорят, он преодолевает. Кроме того, мысль Штирнера выражается в структуралистском мировоззрении, которое прямо противоречит его центральной критике политической философии. Критики подхода Ньюмана, однако, используют Штирнера как классического анархиста, не принимая во внимание то, что Ньюман этого не делает. Мало того, что это приводит к тому, что их аргумент не попадает в цель, но их описание работы Штирнера как классики в анархистском каноне основано на марксистских текстах, которые жертвуют фактической точностью политическим потребностям и тактическим соображениям. Как правило, текущие споры содержат много разных позиций по отношению Штирнера к анархизму, но все они склонны неправильно истолковывать Штирнера или полагаться на сомнительные источники. Вопрос о том, можно ли считать Штирнера

частью анархистского канона, или какой конкретный эффект может иметь конкретное включение или исключение, даже не может быть рассмотрен на этой основе, но должен будет исходить из исследований, которые еще предстоит провести.

Источники

Adler, Max (2000). "Max Stirner: Ein Beitrag zur Feststellung des Verhältnisses von Socialismus und Individualismus." *Der Einzige: Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig* 3.11: 26–34.

Antliff, Allan (2007). "Anarchy, Power, and Poststructuralism." *Substance: A Review of Theory & Literary Criticism* 36.2: 56–66. Arvon, Henri (1975). "Engels' Feuerbach kritisch beleuchtet." In *Atheismus in der Diskussion: Kontroversen um Ludwig Feuerbach*, eds. H. Lübke and H.M. Sass. Munich/Mainz: Chr. Kaiser/ Matthias Grünewald.

Avron, Henri (2012). *Max Stirner: An den Quellen des Existenzialismus*, trans. G.H. Müller. Rangsdorf, Germany: BasilikenPresse.

Avrich, Paul (1967). "The Russian Anarchists—Paul Avrich." LibCom: <http://libcom.org/history/russian-anarchists-paul-avrich>.

Choat, Simon (2010). "Postanarchism from a Marxist Perspective." *Anarchist Developments in Cultural Studies* 1: 51–71.

Eltzbacher, Paul (2011). *Anarchism*, trans. Steven T. Byington. Project Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/files/36690/36690-h/36690-h.htm>.

Engels, Friedrich (1888). *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*. World Socialist Website: <http://www.wsws.org/IML/ludwigfeuerbach/index.shtml>.

Foucault, Michel. (1997). "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom." In *Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984; Volume 1, Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow, trans. Robert Hurley, 281–301. New York: The New Press.

Guérin, Daniel (1967). *Anarchismus: Begriff und Praxis*, trans. H.H. Hildebrandt and E. Demski, Trans. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kinna, Ruth (1995). "Kropotkin's Theory of Mutual Aid in Historical Context," *International Review of Social History* 40: 259–283.

Kuhn, Gabriel. (2011) "The Meaning of Anarchism: Black Flame, Definitions, and Struggles over Identity." Institute for Anarchist Studies: <http://www.anarchiststudies.org/node/529>.

Laska, Bernd A. (1996). *Ein dauerhafter Dissident*. Nürnberg: LSRVerlag.

Laska, Bernard (2000). *Von Stirner zu Kant: Gerhard Lehmann*. L.S.R. [website]: <http://www.lsr-projekt.de/lehmann.html>.

Newman, Saul (2001a). "Spectres of Stirner: a Contemporary Critique of Ideology." *Journal of Political Ideologies* 6.3: 309–330.

Newman, Saul (2001b). *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham: Lexington Books.

Newman, Saul (2011a). *The Politics of Postanarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Newman, Saul (2011b). *Max Stirner: Critical Explorations in Contemporary Political Thought*. Houndsmills, UK: Pallgrave Macmillan.

Plechanov, Georg (2001). "Anarchismus und Sozialismus." In *Texte (1892-1894): Heft 3*, ed. K. Fleming, 47–52. Leipzig: Max-StirnerArchiv.

Schmidt, Michael & van der Walt, Lucien (2009). *Black Flame: The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism*. Oakland: AK Press.

Stirner, Max (1845). "Stirner's Critics," *Vagabond Theorist*: [https:// sites.google.com/site/vagabondtheorist/stirner/stirner-s-critics/ stirner-s-critics-1](https://sites.google.com/site/vagabondtheorist/stirner/stirner-s-critics/stirner-s-critics-1).

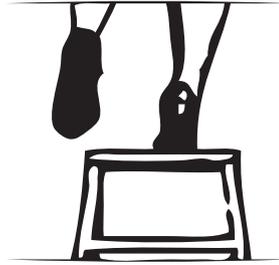
Stirner, Max (1907). *The Ego and Its Own*, ed. B. Tucker, trans. S. Byington. L.S.R. [website]: <http://www.lsr-projekt.de/poly/enee.html>.

Thomas, Paul (1980). *Karl Marx and the Anarchists*. London: Routledge.

Thomas, Paul (2011). "Max Stirner and Karl Marx: An Overlooked Contretemps." In *Max Stirner: Critical Explorations in Contemporary Political Thought*, ed. Saul Newman, 113–142. Houndsmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Zenker, Ernst Viktor (2010). *Anarchism: A Criticism and History of the Anarchist Theory*. Project Gutenberg: <http://www.gutenberg.org/files/31903/31903-h/31903-h.htm>.

Библиотека Анархизма
Антикопирайт



Элмо Фейтен
Настоящий Макс Штирнер, встаньте, пожалуйста
20.05.2020

Скопировано 05.01.2025 с
<https://vk.com/@-194022101-elmo-feiten-would-the-real-max-stirner-please-stand-up>

ru.anarchistlibraries.net